

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

167-168 | 2003

Passages à l'âge d'homme

L'éthique des déclassés

Benoît Hazard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21545>

DOI : 10.4000/lhomme.21545

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 285-295

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Benoît Hazard, « L'éthique des déclassés », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21545> ; DOI : 10.4000/lhomme.21545

L'éthique des déclassés

Benoît Hazard

DANS L'INTRODUCTION de *Outsiders* (1985), Howard S. Becker avançait que la déviance résulte d'une interaction entre des normes et des types de comportements particuliers, d'une part, et de sa désignation, d'autre part. Et il ajoutait : « Mais nous devons conserver à l'esprit que les normes créées et conservées par cette désignation, loin d'être unanimement acceptées, font l'objet de désaccords et de conflits parce qu'elles relèvent de processus de type politique à l'intérieur de la société » (*ibid.* : 41). Cette réflexion sur les tensions politiques qu'une société exprime à partir de son rapport aux normes établies n'est pas étrangère à l'entreprise de Philippe Bourgois, auteur d'*En quête de respect*, une ethnographie des revendeurs de crack du Barrio¹. Mais toute déviance correspond-elle à un message à l'endroit des règles sociales dominantes ? Jusqu'où le relativisme moral de l'anthropologie peut-il avancer dans la compréhension de ces comportements ? Telles sont les questions posées par ce livre, dont je présenterai le contenu avant de discuter, dans un deuxième temps, la portée heuristique de la « culture de rue », puis, dans un troisième, les attendus éthiques.

Avant de plonger dans la lecture suffocante, dans les descriptions parfois insoutenables et les récits douloureux qui composent cette ethnographie – dont on doit vanter l'extrême sensibilité –, les premières pages de l'ouvrage consacrées au quotidien actuel des rues de East Harlem invitent à une profonde respiration. Passé ce répit, le lecteur s'enfonce à l'intérieur du Barrio et assiste, pétrifié, aux logiques impitoyables et aux rationalités d'actes déments commis par une bande de dealers issus de l'immigration portoricaine, avec laquelle l'auteur a vécu pendant cinq ans.

1. Le Barrio est le quartier portoricain de East Harlem (New York) qui, au début des années 1980, connut une explosion du commerce et de la consommation de crack.

_____ À propos de Philippe Bourgois, *En quête de respect : le crack à New York*, Paris, Le Seuil, 2001 (« Liber »).

Dans sa volonté de construire une ethnographie de « l'économie de la rue », Philippe Bourgois s'attache à montrer les relations entre le commerce du crack et l'émergence d'une culture de rue, portée par de jeunes *Nuyoricaïns*² considérés comme inutiles par le système légal. Circonscrite par une économie clandestine n'autorisant à survivre qu'entre un système pénitentiaire en pleine expansion et la toxicomanie, cette culture définit l'espace social des Portoricains du Barrio (pp. 20-23). À cet égard, les données officielles sur le niveau de vie du quartier dénotent, avec éloquence, l'indécence et la violence des pouvoirs publics américains (chap. I), qui, ignorant le commerce du crack, nient la réalité de la pauvreté et des stratégies de survie induites par cette situation. Ce constat justifie la démarche de l'auteur : la logique des vendeurs de crack doit être comprise au regard de la vie quotidienne dans un milieu fragilisé. Rapportée à une nécessité de survie, fut-elle rémunératrice, l'économie clandestine fournit des stratégies alternatives de production de revenus pour les déclassés. En ce sens, ces stratégies sont le ferment d'une « culture de rue », c'est-à-dire d'« un réseau complexe et conflictuel de croyances, de symboles, de modes d'interactions, de valeurs et d'idéologies émergeant en opposition à l'exclusion suscitée par la société dominante » (p. 36).

L'action des revendeurs de crack trouve son fondement objectif dans une « marginalisation structurelle » qui est retracée dans le second chapitre à travers l'histoire du déclassement des *Nuyoricaïns* et de leur ancrage dans une écologie liée à la criminalité et à la délinquance. Pris dans un « marathon de l'histoire économique » (p. 87), trois générations ont suffi pour transformer successivement les paysans portoricains en aliénés des plantations de Portorico, puis en migrants vers les usines new-yorkaises, pour échouer, en définitive, dans l'économie de l'Inner City bâtie sur des ruines faites d'ampoules de crack. De cette descente sociale fulgurante subsistent encore quelques vestiges culturels nourrissant l'*ethos* des revendeurs de crack. Ainsi, la figure typique du paysan *jibaro* est-elle idéalisée par les *Nuyoricaïns*, qui en retiennent surtout l'incarnation d'une résistance à la domination coloniale, à l'aliénation sociale et politique, mais aussi l'incarnation du respect de soi et des valeurs patriarcales.

Cette objectivation de la situation des dealers ne vise pas à justifier leurs actions non plus qu'à trouver une quelconque caution morale, laquelle est par ailleurs absente dans la culture de rue. Elle restitue simplement le décalage entre la structure et l'action, et pointe « la façon dont des individus réagissent aux forces qui les oppriment » (p. 89). Ainsi, elle entre en résonance avec les occurrences d'une culture forgée par « l'enchaînement des économies clandestines » (p. 104) au fil des recompositions démographiques de East Harlem. Sur ce point, l'histoire du quartier prend un tour presque cinématographique, où le lecteur voit défiler, en ce même espace, la vie quotidienne dans Little Italy, puis dans El Ghetto,

2. Expression de Philippe Bourgois désignant la génération issue de l'immigration portoricaine et vivant à New York.

Spanish Harlem, jusque dans l'El Barrio d'aujourd'hui, chargés des éternels stéréotypes, toujours négatifs : la « Ligue des nations », « un kaléidoscope de races » ... (p. 91). L'auteur fait revivre les hommes du clan Genovese, les lieux où les organisations mafieuses se sont succédé, les bars clandestins qui devinrent lieux de prostitution, puis maisons de crack. Marqué du sceau de la criminalité, le Barrio apparaît sous l'angle d'activités qui, autrefois réservées à la mafia, perdurent et deviennent des « métiers » sur un marché libre (pp. 105-106) ; puis sous l'angle de la vitalité de la culture de rue et de ses expressions artistiques emblématiques de East Harlem. De sorte que Philippe Bourgois va au-delà des représentations ethnographiques visant la dénonciation et, même, au-delà de la condamnation morale de la pauvreté³, laquelle serait vécue par les *Nuyoricaïns* comme l'ultime manque de respect (*respeto*) constitutif de l'identité *jibara*, parce que participant au déni du dernier droit : celui d'être pauvre. Le Barrio correspond alors à un monde inversé, où la dignité et la résistance culturelle à la pauvreté se traduisent par une « culture de rue oppositionnelle », le bon sens par le crime et la violence (pp. 100-106). Dans ce style d'opposition, la résistance des *Nuyoricaïns* se révèle autodestructrice.

Les activités de la rue sont vécues comme de vrais métiers, analogues aux emplois légaux, avec leurs hiérarchies et leurs « smicards du crack » (pp. 128-135). Structurées par les relations entre les vendeurs, ces activités mêlent l'univers culturel portoricain et une division classique du travail : elles peuvent être déterminées par des logiques clientélistes⁴, par le degré d'accoutumance au crack qui régule la confiance entre les membres du réseau et par la volonté d'établir un *distinguo* entre revendeurs qui se respectent et ceux qui sont des consommateurs « accros ». Ce sont ces normes qui régissent l'intégration dans l'organisation, puis les relations hiérarchiques existant entre propriétaires de maisons de crack, gérants et guetteurs (pp. 119-121), tout comme elles illustrent les rapports des revendeurs avec la société dominante : désirs d'autonomie, quête de dignité et de respect (pp. 140-141), reproduction à l'excès du consumérisme américain et espoir impossible, mais toujours entretenu, d'un retour dans l'économie officielle.

Le destin des *Nuyoricaïns* est par ailleurs scellé à une « désintégration culturelle » (p. 152) née de l'effondrement des secteurs d'activités secondaires et de la réorganisation de l'économie new-yorkaise autour du tertiaire (chap. IV), dans laquelle les revendeurs deviennent très vulnérables. Prolongeant le rêve de l'immigrant prolétaire de leurs parents, ceux qui connaissent des expériences professionnelles dans l'économie de service les vivent en effet dans une distorsion temporelle en opposition avec la culture de la rue : si la culture ouvrière fondée sur la virilité masculine s'accommodait avec le style oppositionnel de la rue, la culture de bureau, elle, n'offrant qu'un emploi subalterne et socialement disqualifiant, est perçue comme la valorisation d'un style de relations féminisées et comme l'imputation des normes de la classe moyenne anglo-saxonne, celles qui

3. P. Bourgois décèle ces attitudes dans la compréhension écologique de Frederic M. Trasher (1927) et dans la « culture de pauvreté » décrite par Oscar Lewis (1985).

4. L'auteur montre que la relation d'amitié sacrée du *compadrazgo* – ou relation de parrainage – régenté la solidarité et les obligations entre le propriétaire d'une maison de crack et ses revendeurs.

procèdent d'une inversion des relations hiérarchiques et des rôles sexués admis dans le Barrio (p. 177). L'économie légale renforce une opposition identitaire fondée sur une divergence de sens commun entre la rue et le bureau, soit un « conflit culturel » (p. 152). Le retour dans la rue est de ce fait vécu comme une résistance, un triomphe du libre arbitre, ou encore une « célébration oppositionnelle de la marginalité de la rue » (p. 166) en dépit de l'échec, ce qui conforte l'attitude autodestructrice des revendeurs.

Dans le dernier temps de l'ouvrage, Philippe Bourgois s'interroge à partir de récits d'enfance sur les relations entre les instances de la socialisation (école, groupes de pairs, familles éclatées entre des mères célibataires et des pères vulnérables) et la construction de la marginalisation sociale. Il montre que, prise entre une identité *nuyoricaine* assignée par les parents restés à Porto Rico et un capital symbolique des mères mis en difficulté face à l'institution scolaire américaine (pp. 214-217), l'enfance des fils de migrants portoricains reflète une situation d'indétermination culturelle⁵ s'exprimant par la résistance à l'école et la construction de personnalités violentes (chap. V). En réponse à cette exclusion de prime jeunesse, les groupes de pairs (*peer group*) proposent un espace de sociabilité qui favorise l'intériorisation de conduites délinquantes et, à travers la mise en œuvre d'actes délictueux, offre la satisfaction de besoins purement instrumentaux, enfin organise la solidarité rituelle du groupe. Sous la forme d'agressions purement gratuites, ces actes exaltent une rage plus individuelle, c'est-à-dire une cruauté conçue à la fois comme une pathologie consciente et comme une « mauvaise portoricane » (p. 240). Mais, au-delà de cette opposition entre violence imputable à des normes collectives et celle, plus personnelle, relevant habituellement de la pathologie, l'anthropologue – comme son lecteur – est également confronté à une autre dimension de la socialisation de la rue, certainement la plus brutale et déconcertante : le viol collectif adolescent (pp. 241-248). Et, sur ce point, Philippe Bourgois rompt une « conspiration du silence » qui pérennise le contrôle social sur les femmes ; il inclut le viol dans sa représentation ethnographique et s'interroge : comment parvenir à comprendre que cet acte démesuré puisse constituer une norme dans la culture de rue – et donc, dans une certaine mesure, pour tous les habitants du Barrio – sans produire une représentation humiliante des pauvres et des sans pouvoirs ? Le viol serait-il un mode de domination de la part des dominés, qui traduirait à un stade ultime la brutalité des relations entre les sexes ? En quête de sens, l'auteur y voit l'exercice d'un contrôle social autant sur les individus du réseau que sur les victimes féminines, ce que confirme cette parole scabreuse de l'un des revendeurs : « c'est le prix de la liberté » (p. 245). C'est la logique patriarcale des gangs qui est ici poussée à outrance : elle justifie leur action, dans le même temps qu'elle exprime l'intériorisation de leur propre dévalorisation (p. 248).

Expression d'une crise du modèle patriarcal portoricain, les violences sur les plus faibles traduisent l'anachronisme de l'économie domestique *jibara* articulée autour d'un « mâle autocratique productif » (p. 252) au sein de la cité new-yorkaise.

5. La « situation d'indétermination culturelle » est au cœur des travaux d'Abdelmalek Sayad (1999).

Cette crise pousse les femmes vers des carrières dans l'économie clandestine, où elles négocient une trajectoire entre la violence, la maltraitance sexuelle et l'aspiration à des droits individuels incarnée par la classe moyenne anglo-saxonne. Toutefois, tantôt balisée par les survivances de l'identité *jibara*, tantôt modelée par le système patriarcal des gangs (p. 276), cette résistance des femmes n'échappe pas à la logique d'autodestruction : au contraire, elle la propage. La dislocation des anciennes structures familiales *jibara*, consécutive à l'intériorisation des normes machistes par les femmes, atteint son paroxysme en suscitant le rejet d'une maternité assimilée à la transmission de la souffrance vécue. Vu sous cet angle, le droit des femmes du Barrio se définit d'abord à l'aune de la liberté individuelle, plutôt que de la solidarité de groupe (p. 279).

L'éclatement des structures familiales affecte enfin l'identité masculine des pères (chap. VIII) et les hiérarchies du Barrio : bien qu'aspirant idéalement à une progéniture généreuse, les pères restent prisonniers de la rue et vivent une « crise historique de la virilité » (p. 334) en laissant le foyer et le sort des enfants à la charge des femmes. Cette crise trouve un fondement dans des « cycles familiaux de violence » – entendons une transmission intergénérationnelle de la brutalité masculine – et aboutit à de nouvelles parentalités que l'auteur qualifie de « foyers en série » (pp. 344-349). Dans le même temps, l'incompatibilité entre le vécu dans la rue et la responsabilité qui incombe à l'entretien d'une progéniture alimente la frustration des pères en quête de paternité.

Les conclusions de l'ouvrage sont dirigées sans appel vers les actions des pouvoirs publics (pp. 363-364). Elles essaient de lier l'agenda politique de la lutte contre la drogue aux États-Unis au programme d'une anthropologie préoccupée par les formes de pauvreté. Elles appellent, d'abord, à l'identification des types d'apartheid fondés sur les classes sociales et les races, ensuite à un regard sur le vécu des souffrances sociales, enfin à une économie politique du commerce de la drogue dont l'existence est rendue possible par la structure du marché du travail légal. Guidés par la recherche de dignité et de respect, les revendeurs ne peuvent endosser toute la responsabilité de leurs actes dès lors qu'ils sont les victimes d'une société où tout le poids de l'échec est porté par l'individu et ses présumées tares psychologiques. À la responsabilité individuelle des revendeurs, Philippe Bourgois oppose le regard de la société tout entière : « Ce ne sont pas des “autres exotiques” opérant dans un enfer irrationnel. Au contraire, ils sont *Made in America* » (p. 371).

La culture de rue : résistance ou ruse ?

La culture de rue *nuyoricaine* constitue la toile de fond sur laquelle se tissent les logiques des revendeurs du Barrio. Incarnée tantôt par ces seuls revendeurs, tantôt par les *Nuyoricains* en général, et bien qu'elle traduise, sans conteste, une spécificité de l'Inner City, elle reste une configuration perméable qui n'exclut pas la circulation de stéréotypes négatifs envers l'ensemble des habitants de ce quartier. Cette ambiguïté de la représentation ethnographique émane du modèle cyclique

qu'induit la thèse de la domination des Portoricains en tout temps et en tout lieu, thèse qui repose sur une vision de la culture de rue comme expression d'une domination enracinée dans l'histoire, limitant ainsi la compréhension de son génie créatif à une simple logique de reproduction. La réflexion historico-culturelle qui éclaire la marginalisation sociale des *Nuyoricaïns* fonctionne comme un clivage de classe et de race, et, enfin, donne une teneur à la résistance (*respeto*), dilue la spécificité de la culture de rue des revendeurs dans une séquence historique teintée d'une « sorte de nouveau diffusionnisme » (Friedman 1995 ; Amselle 2000). De la même façon, le poids de l'identité *jibara* sur les générations issues de l'immigration portoricaine contribue, en tant qu'expression résiduelle, à désincarner les membres du réseau par rapport au reste des habitants du Barrio et me semble contradictoire avec la situation d'indétermination culturelle des *Nuyoricaïns*. En effet, l'histoire de la marginalisation structurelle dont les acteurs n'ont pas une conscience « objective » tend à culturaliser – mais peut-on procéder autrement ? – une situation qui, en tant que telle, constitue une logique d'action. Philippe Bourgois admet d'ailleurs que la drogue n'est que l'expression « épiphénoménale de dilemmes structurels plus profonds » relatifs aux inégalités de races et de classes (p. 364). Mais son obstination à comprendre les codes culturels des aïeux portoricains aux dépens des clivages nés de la situation migratoire⁶ traduit une représentation idéalisée et discutable de la culture *jibara* de Porto Rico. En dépit des intentions de l'auteur, cela ne débouche que sur une remise en cause partielle de la construction des catégories raciales aux États-Unis. Certes, ces dernières reflètent largement la polarisation de la société américaine entre dominants et dominés, mais toute étude sur la domination se doit-elle de reproduire une telle polarisation en faisant l'impasse sur les divergences pouvant exister à l'intérieur de chacune de ces catégories ?

Sous de multiples aspects, la culture de rue relève d'une tradition ethnographique et littéraire vers laquelle convergent les études sur les ghettos américains (Clark 1969 ; Horwitz 1971), les observations sur la « culture de pauvreté » (Hoggart 1970 ; Lewis 1986) et sur les stratégies et tactiques des dominés (Wacquant 1992 ; Lepoutre 1997). Tout en empruntant les sentiers défrichés par Oscar Lewis – c'est-à-dire l'étude de la transmission intergénérationnelle d'un mode de vie centré sur la pauvreté et structuré par la relation entre un modèle culturel (*cultural pattern*) et la formation d'une personnalité de base –, Philippe Bourgois rejette le caractère nécessairement pathologique de la pauvreté et examine les relations entre les contraintes sociales structurelles et la responsabilité individuelle (p. 46). De ce fait, la notion de culture s'inscrit dans les rayonnages d'une anthropologie dont l'objet diffère de la compréhension de mondes construits sur « les mirages de la fuite, de l'exil ou de l'exotisme » (Augé 1994 :

6. Cf. Charles-Henri Pradelles de Latour dans sa relecture du constat posé par Franz Boas au début du XX^e siècle : « Les enfants d'immigrés européens arrivés aux États-Unis s'éloignent ostensiblement des coutumes et façons de penser de leurs parents, bien que celles-ci aient été vivement entretenues dans des communautés fermées ne regroupant chacune que des Siciliens, des Calabrais, des Polonais ou des juifs » (2001 : 151).

61-62) : elle traduit un monde où coexiste une pluralité d'ordres normatifs, dans lequel il n'y a plus de règles établies qui puissent situer la transgression de l'ordre social.

Dès lors, qu'entendre par la notion de « culture de rue » ? Alors que certains auteurs l'ont érigée en système représentatif d'une forme de résistance à la marginalisation (Whyte 2002 ; Lepoutre 1997)⁷, la culture oppositionnelle des *Nuyoricains* fait apparaître des relations complexes et conflictuelles. Par ce tour de force, la culture de rue devient un référent pour l'ensemble des Portoricains, qu'ils soient les agents actifs de leur propre histoire, ou qu'ils en soient les agents passifs. Elle combine l'intérêt personnel, l'affirmation de soi et de la collectivité (p. 369), tout en se donnant comme le reflet cynique des normes de l'idéologie américaine centrée sur l'ascension sociale d'individus psychologiquement pré-disposés. En ce sens, la rue rejoint le panthéon des cultures qui mobilisent le « banditisme social » (Hobsbawm 1998) et le commerce aux marges de la loi (Bazenguissa & MacGaffey 2000) pour résister à la domination. Mais, en situant l'acte de résistance dans un processus inéluctable de reproduction de la domination, c'est-à-dire dans l'affirmation d'une opposition passant par la destruction, la violence et l'oppression des plus faibles, n'établit-on pas une confusion entre des expressions stratégiques et d'autres tactiques du refus de la domination ? Pour le dire autrement, les catégories dialectiques de résistance et d'autodestruction sont-elles satisfaisantes pour rendre compte de pratiques culturelles d'oppositions intériorisées, soit en définitive d'une ruse des faibles ?

Exotique versus contemporain Une question d'éthique ou de convictions ?

Parler de résistance au sujet d'individus vivant au purgatoire ne conduit-il pas à dissocier la logique d'une action et la responsabilité individuelle du sujet agissant ? Sans proposer un point de vue purement moral, force est de constater que certains passages d'*En quête de respect* tendent à dégager les revendeurs de leurs actes en leur opposant le contexte (l'histoire, l'exclusion de classe et de race). Plus généralement, je voudrais suggérer qu'une telle approche doit susciter une réflexion sur les modèles anthropologiques « hors-jeu »⁸, dans la mesure où ils sont hors de la loi et qu'ils renvoient le chercheur à sa propre éthique et à ses

7. Par exemple, dans l'ouvrage de Whyte (2002), la culture de la communauté italo-américaine formait un système social organisé autour des activités de la rue. Plus récemment, cette culture a été définie comme « un système culturel composé d'un ensemble ordonné de pratiques, un système unifié d'attitudes personnelles et de relations ». Ses grands traits se retrouvent dans les pratiques d'une sociabilité adolescente, les formes de l'interaction verbales valorisant la parole et la croyance en son efficacité symbolique, l'échange de violence physique, les formes ludiques et sportives des pratiques agonistiques (Lepoutre 1997 : 22-23).

8. Dans son manifeste *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Marc Augé distingue cinq modèles de révisions qui assurent le renouvellement de la discipline, dont celui du « hors-jeu » : « Est déclaré "hors-jeu", l'anthropologue qui, du fait des objets empiriques qu'il choisit ou de la manière de les traiter, est considéré par une partie de la profession comme se situant au-delà des limites du jeu, au-delà du dernier défenseur de la légitimité anthropologique » (1994 : 62 et *passim* chap. III).

modèles théoriques. En effet, la démarche ethnographique en « territoires dominés » est bâtie sur les relations entre l'anthropologue, ses interlocuteurs et la société dominante, sur l'apprentissage des règles établies et des relations de pouvoirs (Lepoutre 2001 : 91). Les méthodes d'observations s'expriment sous la forme de « codes de conduites » et d'un « devoir moral » de l'observateur, en théorie conforme à la réalité empirique, mais indissociable de son éthique personnelle (Schwartz 1993 : 12). Cette dernière peut être fortement sollicitée dès lors qu'elle doit s'ajuster à des conduites déviantes, illicites, voire criminelles. En ce sens, à travers la démarche ethnographique, l'ethnologue choisit ou non de s'engager.

À la différence de l'anthropologie des rationalités divergentes⁹, certains auteurs avancent que les terrains nés du renouvellement des contextes (Augé 1994 ; Scheper-Hugues 1995) et la remise en cause de l'autorité ethnographique (Clifford 1996) génèrent des « expériences de situations caractérisées par une obligation d'engagement » (Agier 1997 : 9-28)¹⁰. Pour l'anthropologie sociale, ces situations semblent alimenter deux épistémologies différentes qui, bien que relevant d'une même démarche, se fondent sur l'éthique pour l'une, sur la science pour l'autre. À l'appui d'une polémique soulevée par Nancy Scheper-Hugues dans *Current Anthropology* (1995) sur les fondements de l'anthropologie engagée, on peut s'interroger sur le rôle joué par l'évolution des contextes dans la redéfinition des projets de la discipline. Selon elle, idéalement, l'ethnologie libérerait la vérité à partir de la remise en cause de ses préjugés eurocentristes et de ses pré-suppositions orientalistes, mais se heurtait à un relativisme moral, c'est-à-dire à une caution éthique implicite de l'observateur neutre vis-à-vis de son objet (*ibid.* : 415-416). Et d'ajouter que les contextes contemporains de la recherche ne peuvent plus se limiter à la seule question de savoir « comment les hommes pensent ? », mais exigent de comprendre « comment ils se comportent les uns envers les autres ? » Dès lors, ces situations rendent inapproprié le relativisme moral et exigent un fondement éthique de l'anthropologie, soit la construction d'un engagement politique et moral (*ibid.* : 418-419). Dans cette perspective, l'engagement n'est plus inhérent à la démarche ethnographique, mais résulte alors de l'analyse d'un contexte.

Allant à l'encontre de ce modèle éthique (*versus* un modèle scientifique objectif), Roy D'Andrade répond à Nancy Scheper-Hugues dans la même revue (1995). Il dénonce le risque qu'encourrait la discipline si elle se conformait à un modèle moral du monde et n'envisage la description objective que limitée à la compréhension des choses décrites. De suite, il rejette les descriptions subjectives orientées sur l'explicitation de la relation entre les agents, l'ethnographe et ses

9. Par cette expression, Nancy Scheper-Hugues désigne l'anthropologie culturelle.

10. Ces situations dans lesquelles l'objet et le rapport de l'anthropologue à cet objet relèvent d'un contexte commun sont couramment désignées sous l'expression hâtive de « nouveaux terrains ». Plusieurs réflexions récentes usent de terminologies différentes : à la suite de Marc Augé (1994), Michel Agier (1997) parle « d'évolution des contextes » ; la revue *Ethnologie française* avance l'expression de « terrains minés » (Dionigi 2001) ; plus récemment, Jeremy MacClancy (2002) avance l'idée d'« une anthropologie des lignes de fronts ».

interlocuteurs, et leurs contextes. Sans se focaliser sur ce que doit être l'objet de l'anthropologie, les contextes, en tant que théorie générale sur le monde, occupent une place problématique dans les constructions ethnographiques de Philippe Bourgois ou de Nancy Scheper-Hugues (1992). En effet, en centrant la description sur les réactions des agents à la domination et sur le rapport de l'ethnographe à cette société dominante, ces auteurs ne prennent-ils pas le risque de substituer une critique des contextes à la construction de leur objet ?

S'il n'est pas question de remettre en cause les théories critiques mobilisées chez ces deux auteurs, il reste qu'ils légitiment l'anthropologie en la fondant sur une utilité sociale, entendue comme la réitération de la figure du « porte-parole de la culture des pauvres » (Lewis 1986)¹¹. Par là même, cette conviction impute un sens aux contextes à analyser qui détermine la compréhension d'une production culturelle et de ses *items*¹². Ce faisant, l'ethnographie renoue avec la littérature au magnétophone, met en scène le langage de la rue, relate les interactions verbales entre l'anthropologue et ses interlocuteurs, cède le pas aux discours des sujets. Elle documente par le contexte les actions individuelles des dominés (p. 45), y compris les brutalités infligées aux femmes, comme le viol. Mais, dans ce dernier cas, il me semble que l'utilité sociale débouche sur un autre relativisme moral qui assigne l'éthique de la responsabilité à l'œuvre collective et au pouvoir des dominants, c'est-à-dire à l'interprétation du contexte, cependant qu'elle dégage l'individu de sa volonté de passer à l'acte. Sauf à soumettre l'éthique de la responsabilité à une finalité, une cause ou une conviction, celle-ci ne peut se réduire ni à une œuvre collective ni à la psychologie de l'individu. Certes, les idées qui dirigent nos actions sont le fait de l'expérience¹³, mais nous les orientons et cela, en fonction d'une individualité mais aussi de la relation à autrui.



Finalement, ces réflexions montrent que le code moral des anthropologues dans la construction du terrain est ébranlé, comme si le relativisme culturel de la démarche ethnographique était relégué à un modèle compréhensif du monde, aujourd'hui dépassé. Nécessairement lié à l'éthique personnelle de l'observateur, ce relativisme reste cependant suspendu à l'objet documenté. Ainsi, l'extrême sensibilité de l'ethnographe, ressentie dans l'ouvrage de Philippe Bourgois, est rendue possible tant du fait des modes de présentation des matériaux que des *items* traités (le genre, les relations hiérarchiques dans l'économie clandestine...). Loin de toute fascination pour les actes déviants, l'ouvrage démontre, sur un sujet peu anodin, l'efficacité critique de l'anthropologie sociale, c'est-à-dire sa

11. Philippe Bourgois écrit : « Cet ouvrage est donc l'espoir que "l'écriture anthropologique peut être un lieu de résistance", et traduit ma conviction que les chercheurs en sciences sociales doivent et peuvent "tenir tête au pouvoir" » (p. 47).

12. Un rapide inventaire de la littérature sur East Harlem (Frazier 1955 ; Clark 1969 ; Horwitz 1971) montre que les *items* de la drogue, de la prostitution et de la violence sont récurrents.

13. Cf. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, J. Vrin, 1972 (1^{re} éd. 1690).

capacité à ébranler les convictions les plus ancrées, à plonger les certitudes dans le chaos, à brouiller les pistes, parfois trop balisées, de la réflexion. Du reste, cette ethnographie, tout comme celle de Nancy Scheper-Hugues (1992) se singularise par une dimension esthétique qui, pour dire vrai, se prête peu aux univers étudiés. Les sujets y sont à la fois représentés comme des personnages candides agissant dans le registre de la terreur et de la brutalité des contextes. Le lecteur songe alors aux entreprises poétiques d'un Pier Paolo Pasolini mettant en scène des voyous adolescents ou d'un Jean Genet captivé par la figure du voleur. Mais, à la différence de la littérature, les modèles anthropologiques « hors-jeu », parce qu'ils se situent dans les zones troubles de l'humain, redessinent, pour de bon, les cartes de l'entendement.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: culture de rue/*street culture* – drogue/*drug* – résistance/*resistance* – éthique/*ethic* – autodestruction/*self-destruction* – Portoricains/*Puerto Ricans*.

BIBLIOGRAPHIE

Agier, Michel, ed.

1997 *Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.

Amselle, Jean-Loup

2000 « La globalisation : "Grand partage" ou mauvais cadrage ? », *L'Homme* 156 : 207-226.

Anderson, Nels

1993 *Le Hobo : sociologie du sans-abri*. Paris, Nathan.

Augé, Marc

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.

Bazenguissa-Ganga, Rémy & Janet MacGaffey

2000 *Congo-Paris : Transnational Traders on the Margins of the Law*. Oxford, James Currey.

Becker, Howard S.

1985 *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris, Anne-Marie Métailié. [1^{re} éd. 1963].

Bourgois, Philippe

1992 « Homeless in El Barrio : la vie d'un dealer portoricain de Harlem », *Actes de la recherche en Sciences sociales*, 93 : 59-78.

Clark, Kenneth Brancroft

1969 *Ghetto noir*. Paris, Payot. [1^{re} éd. 1965].

Clifford, James

1996 *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris, ENSBA. [1^{re} éd. 1988].

Copans, Jean, ed.

1975 *Anthropologie et impérialisme*. Paris, Maspero.

D'Andrade, Roy

1995 « Moral Models in Anthropology », *Current Anthropology* 36 (3) : 399-408.

Dionigi, Albera, ed.

2001 *Ethnologie française*, 30 (1) : *Terrains minés en ethnologie*.

Frazier, Edward Franklin

1955 *Bourgeoisie noire*. Paris, Plon.

Friedman, Jonathan

1995 « Commentaires en réponse aux articles de Nancy Scheper-Hugues et Roy D'Andrade », *Current Anthropology* 36 (3) : 421-422.

Hobsbawm, Eric John

1998 *Uncommon People : Resistance, Rebellion and Jazz*. London, Abacus. [1^{re} éd. 1969].

1999 *Les Bandits*. Paris, La Découverte. [1^{re} éd. 1969].

Hoggart, Richard

1970 *La Culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris, Éd. de Minuit. [1^{re} éd. 1957].

Horwitz, Julius

1971 *Journal d'une fille de Harlem*. Paris, Le Seuil.

Lepoutre, David

1997 *Cœur de banlieue : codes, rites et langages*. Paris, Odile Jacob.

2001 « La photo volée. Les pièges de l'ethnographie en cité de banlieue », *Ethnologie française* 31 (1) : 89-101.

Lewis, Oscar

1985 *La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté, San Juan et New York*. Paris, Gallimard. [1^{re} éd. 1966].

1986 *Les Enfants de Sanchez : autobiographie d'une famille mexicaine*. Paris, Gallimard. [1^{re} éd. 1961].

MacClancy, Jeremy

2002 *Exotic no more : Anthropology on the Front Lines*. Chicago, University of Chicago Press.

Pradelles de Latour, Charles-Henri

2001 « Clivages et dérapages : première et deuxième générations d'Africains en banlieue parisienne », *L'Homme* 157 : 151-166.

Sayad, Abdelmalek

1999 *La Double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Le Seuil.

Scheper-Hugues, Nancy

1992 *Death without Weeping : The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, University of California Press.

1995 « The Primacy of Ethical : Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology* 36 (3) : 409-420.

Schwartz, Olivier

1993 « L'empirisme irréductible », postface à Nels Anderson, *Le Hobo : sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan : 265-308.

Trasher, Frederic M.

1927 *The Gang*. Chicago, University of Chicago Press.

Wacquant, Loïc

1992 « The Zone : le métier de hustler dans un ghetto noir américain », *Actes de la recherche en Sciences sociales* 93 : 39-58.

Whyte, William Foote

2002 *Street Corner Society : la structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris, La Découverte. [1^{re} éd. 1943].